O Inquisidor como Antropólogo*

*Carlo Guinzburg***

RESUMO

Sublinhando a analogia entre o inquisidor e o antropólogo com relação à utilização de documentação escrita, produzida a partir de relatos orais, este artigo discute as implicações das fontes inquisitoriais para o trabalho do historiador.

ABSTRACT

The Inquisitor as Anthropologist Drawing an analogy between Inquisitor and Anthropologist, with respect to their use of documents produced from oral accounts, this article discusses the implications of Inquisition sources for Historians.

A analogia sobre a qual gostaria de falar chamou-me a atenção, pela primeira vez, dez anos atrás em Bolonha, onde participava de um colóquio sobre "História oral". Historiadores de sociedades européias contemporâneas e distintos africanistas antropólogos, como por exemplo Jean Vansina e Jack Goody, estavam debatendo sobre as diferentes maneiras de lidar com os testemunhos orais. Repentinamente me ocorreu que mesmo os historiadores que estudam a História moderna européia – ou seja, uma sociedade não contemporânea que deixou enorme quantidade de documentação escrita – usam por vezes fontes orais. Mais precisamente, registros escritos de relatos orais. Registros judiciários de cortes leigas e eclesiásticas podem ser comparadas, eu então sugeri, a cadernos de anotações de antropólogos

---

* Tradução de Jônatas Batista Neto.

** Professor da Universidade de Bolonha.

mortos reunindo o material de um trabalho de campo realizado alguns séculos atrás [1].

Vamos tomar essa analogia entre inquisidores e antropólogos (bem como entre réus e "nativos") como um experimento. Suas implicações parecem-me bastante interessantes. Gostaria de discutir algumas delas do ponto de vista de um historiador que trabalhou especialmente com registros inquisitoriais, interessando-se particularmente pela feitiçaria da Baixa Idade Média e do início da Idade Moderna.

A descoberta dos registros inquisitoriais como um testemunho histórico extremamente valioso é um fenômeno surpreendentemente tardio. Por longo tempo os historiadores da Inquisição concentraram-se nos mecanismos daquela específica instituição, de uma maneira muito descritiva, embora freqüentemente polêmica também: os próprios registros permaneceram largamente inexplorados, ainda que em alguns casos fossem acessíveis aos eruditos. Como é bem sabido, eles começaram a ser usados por historiadores protestantes no sentido de mostrar a atitude heróica de seus precursores diante da perseguição católica. Um livro chamado *I nostri protestanti* (Os nossos protestantes)[2], escrito no final do século XIX pelo erudito italiano Emilio Comba, pode ser encarado como um exemplo típico dessa tentativa de continuar, com base em pesquisa de arquivo, uma tradição iniciada no século XVI por Crespin com a sua *Histoire des Martyrs*. Por outro lado, historiadores católicos mostraram uma notável relutância em usar registros inquisitoriais na sua própria pesquisa. Por trás dessa atitude, podemos ver uma tendência consciente ou inconsciente no sentido de subestimar o impacto da Reforma, bem como um certo desconforto em lidar com uma instituição que se tornara tão impopular – mesmo entre os católicos. Gostaria de recordar aqui um pequeno caso pessoal. O próprio historiador que bondosamente me facultou o uso dos arquivos eclesiásticos de Udine – o culto padre católico Pio Paschini, e que também era friulano – nunca pensara em

---

1 Sobre assunto similar, mas de uma perspectiva diferente, V. agora R. Rosaldo, *From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*, in *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. por. J. Clifford e G.E. Marcus, Berkerley e Los Angeles 1986, pp. 77-97, baseado numa comparação entre o trabalho de Evans-Pritchard e de Le Roy Ladurie.

2 Veneza 1897.

explorar os processos inquisitoriais nos seus livros sobre heresia e Contra-Reforma no Friul [3]. Quando entrei pela primeira vez no amplo salão no qual cerca de dois mil processos inquisitoriais abertos no Friul estão cuidadosamente conservados, senti subitamente a emoção de descobrir uma mina de ouro ainda intocada.

Deve-se enfatizar, todavia, que, no caso da feitiçaria, a relutância em usar registros da Inquisição tem sido partilhada, há longo tempo, tanto por historiadores religiosos (católicos e protestantes) quanto por historiadores liberais. As razões disso são óbvias. Faltava identificação religiosa, intelectual e emocional em ambos os casos. O testemunho fornecido por processos contra bruxas era visto usualmente como uma mistura de curiosidades teológicas e superstições camponesas. Estas eram por definição irrelevantes, aquelas poderiam ser melhor e mais facilmente estudadas com base nos tratados demonológicos impressos. Para eruditos que pensavam ser a perseguição à feitiçaria, e não a simples acusação, o único tópico histórico "apropriado", demorar-se em confissões longas e supostamente repetitivas, de homens e mulheres acusados de feitiçaria, teria sido uma tarefa tediosa e até mesmo inútil.

Isso soa como uma velha história – ainda que a mesma atitude tenha escoado ainda, há menos de 20 anos, na obra de Hugh Trevor-Roper [4]. Nesse meio tempo, contudo, a situação mudou dramaticamente. A feitiçaria deslocou-se da periferia para o centro dos temas históricos "adequados", para não dizer "temas históricos da moda". Isso é apenas um sintoma de uma tendência historiográfica já bem estabelecida, rapidamente percebida por Momigliano há vários anos: isto é, a de estudar grupos sexuais ou sociais como mulheres e camponeses, normalmente mal representados no que podemos chamar de fontes "oficiais" [5]. Os "arquivos da repressão" certamente nos dão uma rica informação sobre essa gente. Mas a relevância atribuída à feitiçaria nessa perspectiva deve ser associada a um fenômeno mais específico, ainda que relacionado, ou seja: a crescente influência da Antropologia sobre a História. Não é por acaso que o clássico sobre a feitiçaria entre os Azande, escrito por Evans-Pritchard há aproximadamente 50

---

[3] A. Del Col, *La Riforma cattolica nel Friuli vista da Paschini*, in *Atti del convegno di studio su Pio Paschini nel centenario della nascita*, s.l.n.d., pp. 123 sqq, especialmente p. 134.

[4] H. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Londres 1969.

[5] A. Momigliano, *Linee per una valutazione della storiografia del quindicennio 1961-1976*, in "Rivista storica italiana", LXXXIX (1977), p. 585 sqq.

anos, forneceu o esquema cognitivo para Alan McFarlane e Keith Thomas para as suas obras sobre a feitiçaria no século XVII [6]. A variedade de intuições reunidas no clássico de Evans-Pritchard é, naturalmente, inegável – ainda que a comparação entre feiticeiras ou feiticeiros ingleses do século XVII e seus colegas Azande deva ser complementada, penso eu, por uma comparação (evitada sistematicamente na leitura recente) com as bruxas do Continente, perseguidas no mesmo período.

Sugeriu-se que o aspecto peculiar dos processos ingleses de feitiçaria (particularmente a notável falta de confissões relacionadas com o sabá das bruxas) deva ser explicado também pela insularização legal. Não há dúvida que processos continentais levados avante pela Inquisição fornecem informação muito mais abundante para os historiadores que tentam reconstituir as crenças do povo comum relativas à feitiçaria. Aqui a analogia entre inquisidores e antropólogos (assim como historiadores) começa a revelar as suas ambíguas implicações. O testemunho ilusório que os inquisidores estavam tentando arrancar dos réus não era tão diferente, no fim das contas, daquilo que nós estamos procurando; diferente, naturalmente, eram os seus meios e fins últimos. Enquanto estava lendo os processos inquisitoriais, freqüentemente eu me sentia como se observasse por sobre os ombros dos juízes, seguindo as suas pegadas, esperando (assim como eles provavelmente esperavam) que o réu fosse bastante loquaz sobre as suas crenças – correndo o seu próprio risco, naturalmente. A proximidade com os inquisidores de certa forma se opunha à minha identificação emocional com os réus. Mas eu não gostaria de insistir neste ponto. Uma diferente espécie de contradição pode ser experimentada a nível intelectual. O desejo de verdade por parte dos inquisidores (a verdade deles, naturalmente) produziu um testemunho extremamente rico para nós – profundamente distorcido, todavia, pelas pressões psicológicas e físicas que representavam um papel tão poderoso nos processos de feitiçaria. A indução ficava particularmente evidente nas questões dos inquisidores relacionadas com o sabá das bruxas – o verdadeiro núcleo da feitiçaria, de acordo com os demonólogos. Neste caso, os réus ecoavam, mais ou menos espontaneamente, estereótipos inquisitoriais espalhados por toda a Europa por pregadores, teólogos, juristas e outros.

---

[6] Cf. E.E. Evans-Pritchard, *Witchraft, Oracles and Magic among the Azande*, Londres 1937; A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. Londres 1970; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, LOndres 1971.

A escorregadia natureza do testemunho inquisitorial provavelmente explica por que tantos historiadores tenham decidido concentrar-se na perseguição à feitiçaria, analisando padrões regionais, estereótipos inquisitoriais, etc. – um terreno mais tradicional mas, obviamente, mais seguro, se comparado com as tentativas de reconstituição das crenças das bruxas. Referências de passagem aos feiticeiros Azande não conseguem ocultar o fato óbvio de que muito pouco dentre os estudos históricos dedicados à feitiçaria européia nos últimos vinte anos têm sido realmente inspirados pela pesquisa antropológica. O debate iniciado por Keith Thomas e Hildred Geertz no *Journal of Interdisciplinary History* mostra que o diálogo entre historiadores e antropólogos é difícil [7]. A obtenção da informação parece crucial neste contexto. Os historiadores das sociedades do passado não podem produzir as suas fontes como fazem os antropólogos. Fichas de arquivo, vistas deste ângulo, não podem substituir os gravadores. Têm os historiadores informação suficiente para reconstituir as crenças da feitiçaria na Europa medieval e no início da Idade Moderna, que permita ir além dos estereótipos dos juízes? Obviamente, este é um problema de qualidade, não de mera quantidade. Num livro bastante distanciado da trilha principal da pesquisa atual, Richard Kieckhefer estabeleceu uma distinção entre estereótipos cultos e feitiçaria popular, baseado num exame detalhado (embora claramente não-convincente) da informação disponível. Significativamente, ele sugeriu uma avaliação negativa das confissões dos réus diante da Inquisição, comparando-as desfavoravelmente ou com protestos escritos por pessoas que haviam sido previamente acusadas de serem bruxas ou com relatos de testemunhas de processos de feitiçaria [8]. Esses documentos, de acordo com Kieckhefer, nos dão uma imagem mais fiel das crenças populares relativas à feitiçaria. Assim, a comparação que eu sugeri acima entre processos inquisitoriais e notas de campo antropológicas teria, do ponto de vista do historiador, uma implicação negativa: a presença daqueles antropólogos mortos seria tão incômoda que nos impediria de conhecer as crenças e pensamentos dos infelizes nativos trazidos até eles.

Eu não compartilho dessa conclusão pessimista. Com vistas a dizer por que, gostaria de fazer mais algumas reflexões sobre a analogia de que estou falando. As suas bases são textuais. Em ambos os casos, nós temos

---

[7] Cf. H. Geertz – K. Thomas, *An Anthropology of Religion and Magic*, in "Journal of Interdisciplinary History", VI (1975), p. 71 sqq.

[8] R. Kieckhefer, *European Witchcraft Trials*, Londres 1976.

textos que são intrinsecamente *dialógicos*. A estrutura dialógica pode ser explícita, como nas séries de questões e respostas que pontuam tanto um processo inquisitorial quanto uma transcrição de conversas entre um antropólogo e seu informante. Mas pode ser também implícita, como em anotações de pesquisa etnográfica de campo descrevendo um ritual, um mito, um instrumento. A essência daquilo a que chamamos atitude antropológica, isto é : o confronto permanente entre culturas diferentes, repousa sobre uma disposição dialógica. Seu fundamento teórico, num nível lingüístico (e não psicológico), foi assinalado por Roman Jakobson numa densa passagem que definia "os dois traços cardeais e complementares do comportamento verbal": "(eu disse) que o discurso interior é na sua essência um diálogo e que qualquer discurso registrado é apropriado e remodelado por quem cita, seja citação de um *alter* ou de uma fase anterior do *ego*" [9]. Num nível mais circunscrito, outro grande erudito russo, Mikhail Bakhtin, acentuou a importância do elemento dialógico na sua análise das novelas de Dostoievski [10]. De acordo com Bakhtin, elas exibem uma estrutura que ele chamou de dialógica ou polifônica: os diferentes personagens são vistos como forças conflitantes; nenhum deles fala pelo autor, do ponto de vista do autor. Não estou preocupado aqui com as reflexões de Bakhtin sobre o gênero literário peculiar no qual as novelas de Dostoievski se enquadram. Penso, contudo, que a sua noção de textos dialógicos pode lançar luz sobre alguns aspectos particulares os quais, de tempo em tempos, chegam à superfície dos processos de feitiçaria da Inquisição.

Obviamente, os personagens conflitantes que falam nesses textos não estavam no mesmo nível, o mesmo podendo ser dito também, de um modo diferente, dos antropólogos e seus informantes. Essa desigualdade, em termos de poder (tanto real quanto simbólico) explica porque a pressão exercida pelos inquisidores sobre os réus no sentido de extrair a verdade que eles estavam procurando, era usualmente bem sucedida. Esses processos não parecem apenas repetitivos mas igualmente *monológicos* (para usar um termo favorito de Bakhtin) no sentido de que as respostas dos réus eram muito freqüentemente apenas um eco das perguntas dos inquisidores. Mas, em alguns casos excepcionais, nós temos um real diálogo: podemos ouvir vozes distintas, podemos detectar um choque entre vozes diferentes, até

---

9 R. Jakobson, *Language in Operation*, in Mélanges Alexandre Koyré, II, *L'aventure de l'esprit*, Paris, 1964, p. 273.

10 M. Bakhtin, *Dostoevskij*, trad. italiana, Turim, 1968.

conflitantes. Nos processos friulanos que estudei há muitos anos, os *benandanti* forneciam longas descrições das batalhas noturnas que eles travavam em espírito contra as bruxas, pela fertilidade das colheitas. Para os inquisidores tudo isso soava como uma descrição disfarçada do sabá das bruxas. Contudo, não obstante esforços contínuos, foram necessários 50 anos para preencher a distância entre as expectativas dos inquisidores e as confissões espontâneas dos *benandanti*. Tanto a distância quanto a resistência dos *benandanti* às pressões inquisitoriais indicam que temos aqui uma profunda camada cultural que era totalmente estranha aos inquisidores. A própria palavra *benandanti* era desconhecida deles: o seu sentido (que era um sinônimo de bruxo ou, pelo contrário, de contra-feiticeiro) era, de certo modo, o cerne de um longo conflito que opunha, no Friul, entre o final do século XVI e meados do XVII, inquisidores e *benandanti*. A longo prazo, o poder resolveu essa disputa semântica (o que sempre acaba fazendo, como os leitores de *Through the Looking Glass* bem o sabem). Os *benandanti* tornaram-se bruxos [11].

O valor etnográfico desses processos friulanos é verdadeiramente espantoso. Não apenas palavras, mas gestos, reações repentinas como enrubescimento, e até silêncios eram registrados com minucioso cuidado pelos notários do Santo Ofício. Para os altamente desconfiados inquisidores, qualquer pequeno indício poderia fornecer uma brecha em direção à verdade. Eu não estou pretendendo naturalmente que esses documentos sejam neutros ou nos forneçam informações "objetivas". Eles devem ser lidos como o produto de uma inter-relação peculiar, claramente desequilibrada. No sentido de decifrá-los, devemos aprender a captar, por baixo da superfície uniforme do texto, uma interação sutil de ameaças e temores, de ataques e recuos. Devemos aprender a desenredar os diferentes fios que formam o tecido factual desses diálogos.

Nos últimos anos, a consciência textual veio para a linha de frente entre os antropólogos, sendo mais ou menos diretamente inspirada pela obra de Clifford Geertz [12]. Para historiadores que comumente (ainda que não exclusivamente) lidam com textos, isso não é propriamente uma novidade.

---

[11] C. Ginzburg, *I benandanti*, Turim, 1966 (*Os andarilhos do bem*. S. Paulo, 1988).

[12] V., por exemplo, G. E. Marcus – D. Cushman, *Ethnographies as Texts*, in "Annual Review of Anthropology", 11 (1982), pp. 23-69, bem como *Writing Culture* cit. A última coleção de ensaios de Geertz (*Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Cambridge 1988) também é importante.

Mas a conclusão não é tão simples. Tornar-se consciente do aspecto textual da obra etnográfica ("o que faz o etnógrafo? – ele escreve", responde ironicamente Clifford Geertz [13]) implica na superação de uma epistemologia ingênua, positivista e, no entanto, compartilhada por muitos historiadores. Não há textos neutros; mesmo um inventário notarial implica num código, que devemos decifrar; "qualquer relato registrado", como disse Jakobson, "é apropriado e remodelado por quem cita". Até aqui não há dúvidas. Mas isso pode significar, como alguns historiadores e antropólogos têm afirmado recentemente, ou pelo menos sugerido, que o texto é apenas evidência de si mesmo, de suas próprias categorias? O ceticismo refinado que tem inspirado a rejeição da assim chamada "falácia referencial" parece uma perigosa armadilha [14]. Aqui também a comparação entre inquisidores e antropólogos pode trazer recompensas. Como eu mostrei anteriormente, uma realidade cultural conflitante pode transpirar até mesmo de textos firmemente controlados como os processos inquisitoriais. As mesmas conclusões podem ser estendidas também aos registros etnográficos.

Um cético extremado poderia objetar que o termo "realidade" (ou mesmo "realidade cultural") é ilegítimo: nós temos vozes conflitantes no mesmo texto, não realidades conflitantes. Qualquer inferência desse tipo seria injustificada. Responder a tal objeção pode parecer mera perda de tempo: no fim de contas, a integração de diferentes textos no sentido de escrever História ou Etnografia repousa sobre a sua referência comum a algo que devemos chamar, *faute de mieux*, de "realidade externa". Contudo, eu acredito que essas objeções céticas apontam, ainda que de uma maneira distorcida, para uma dificuldade real. No sentido de ilustrar isso, dar-lhes-ei um exemplo.

Em 1384 e 1390, duas mulheres, Sibillia e Pierina, foram processadas pela inquisição milanesa. Seus processos perderam-se; apenas duas sentenças detalhadas (uma delas citando *in extenso* uma anterior) sobraram. Esses documentos foram descobertos e analisados por Ettore Verga, no final do século XIX, num ensaio notável [15]. Depois, eles foram estudados diversas vezes, sob diferentes perspectivas. No seu livro já citado *European Witch-*

---

13 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973, p. 19.

14 C. Ginzburg, *Prove e possibilità*, posfácio de N. Zemon Davis, *Il ritorno di Martin Guerre*, Turim 1984, p. 131 sqq.

15 E. Verga, *Intorno a due inediti documenti di stregheria milanese del secolo XIV*, in "Rendiconti de IR. Instituto lombard di scienze e letere", s. II, 32 (1899), pp. 165 sqq.

Trials, Richard Kiechefer interpretou-os como prova de uma "festividade ou ritual popular" [16]. Essa afirmação parece uma homenagem inesperada feita à notória "tese Murray", que implicava na realidade física do sabá das bruxas. De fato, as confissões das duas mulheres milanesas estão cheias de detalhes cercados por um halo mítico. Elas costumavam ir toda quinta-feira a uma reunião presidida por uma dama misteriosa, Madona Horiente. Todo tipo de animal comparecia, exceto o asno e a raposa; gente decapitada e enforcada também participava da reunião; gado morto era trazido de volta à vida, e assim por diante. Em 1390, uma das mulheres, Sibillia, disse ao inquisidor Beltramino de Cernuscullo que, seis anos antes, ela havia confessado ao predecessor dele, Ruggero de Casale, que costumava ir "ad ludum Diane *quam appellant* Herodiadem" (ao jogo de Diana, que *chamam* de Herodíades), saudando-a com as palavras "Bene stage (Esteja bem) Madona Horiente". Essa série de nomes parece um pouco enigmática, mas a solução é bem simples. Tanto Sibillia quanto Pierina se referiam sempre a Horiente apenas: a identificação desta com Diana e Herodíades foi sugerida pelo inquisidor Ruggero de Casale. Ele obviamente havia sido inspirado pelo famoso *Canon episcopi*, um texto escrito no início do século IX (ou até antes) no qual algumas mulheres supersticiosas foram rotuladas como seguidoras de Diana e de Herodíades. É desnecessário dizer que a mesma identificação foi tomada por correta pelo segundo inquisidor, Beltramino de Cernuscullo, que tacitamente a atribuía e Pierina: tu foste, diz a sentença, "ad ludum Diane *quam vos appelatis* Herodiadem (ao jogo de Diana que tu chamas de Herodíades)" [17]. Evidentemente nós temos aqui a projeção comum de estereótipos inquisitoriais sobre crenças populares. Mas, neste caso, as coisas são mais complicadas. Esses personagens femininos de religião popular apontam para uma inegável unidade subjacente. Perchta, Holda, dama Abonde, Madona Horiente se apresentam como variações locais de uma única deusa feminina, diretamente relacionada com o mundo dos mortos. A *interpretatio romana* ou *biblica* (Diana ou Herodíades) sugerida pelos in-

---

16 R. Kieckhefer, *European* cit., pp. 21-22.

17 A hipótese de que a *domina ludi* fosse chamada de "Herodíades" pelos populares (*ibid*, p. 148) parece sem fundamento. Kieckhefer não faz qualquer comentário sobre a identificação de Madona Horiente com Diana-Herodíades feita pelos inquisidores. Para uma transcrição (nem sempre satisfatória) das duas sentenças milanesas, V. L. Muraro, *La Signora del gioco*, Milão, 1976, pp. 240-245. V. agora C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Turim, 1989, p. 68 ssq.

quisidores não era, no fim das contas, uma tentativa de perceber a sua unidade subjacente?

Não estou sugerindo que os inquisidores tenham sido os padrinhos da mitologia comparada. O que estou apontando é um fato mais embaraçoso: existe uma continuidade entre a nossa própria mitologia comparada e as interpretações dos inquisidores. Eles estavam traduzindo (o que implica em interpretação) crenças estranhas a eles para um código diverso, mais compreensível. O que estamos fazendo não é tão diferente, não apenas em princípio como também na prática, porque o testemunho disponível já está, neste caso, contaminado pela interpretação deles. Num certo sentido, a nossa tarefa é muito mais fácil quando os inquisidores não entenderam – como no caso dos *benandanti*. Quando eles foram mais perceptivos, o processo perdeu (pelo menos numa certa medida) os seus elementos dialógicos. Neste último caso nós encaramos o testemunho como menos valioso, menos puro.

Eu disse "contaminada pela interpretação deles". Mas isso é muito injusto para com a intuição antropológica dos inquisidores. Eu deveria acrescentar "mas igualmente elucidada". Fragmentos e exemplos de interpretação sugerida pelos inquisidores, pregadores, canonistas podem nos fornecer preciosos elementos, que preenchem os vazios de nossa informação. Eu lhes darei um outro exemplo. Johannes Herolt, um frade dominicano que, na primeira metade do século XV, era um pregador muito ativo, incluiu na sua coleção de sermões uma longa lista de tipos supersticiosos. Entre eles, "aqueles que acreditam (*credunt)* que, durante a noite, Diana, chamada em vernáculo de *Unholde*, isto é: *die selige Frawn* (a mulher abençoada), parte com o seu exército, atravessando grandes distâncias (*cum exercitu suo de nocte ambulet per multa spacia)*". Essa citação foi tirada de uma edição dos *Sermones* de Herolt, impressa em Colônia em 1487.

Edições posteriores, publicadas em Estrasburgo em 1478 e em 1484, acrescentaram aos sinônimos de Diana, Fraw Berthe e Fraw Helt (como um substitutivo para Unholde [18]). O texto de Herolt estava obviamente ecoando o famoso *Canon episcopi*: há mulheres que "credunt se et profitentur *nocturnis horis cum Diana* paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et *multa* terrarum *spatia intempestae noctis* silentio pertransire... (acreditam e afirmam cavalgar, em horas noturnas, so-

---

18 J. Herolt, *Sermones de tempore* (serm. 41). Também utilizei as seguintes edições: Nuremberg 1480, 1481, 1496; Estrasburgo 1499, 1503; Ruão 1513.

bre certos animais, com Diana, a deusa dos pagãos e uma inumerável multidão de mulheres e, no silêncio morto da noite, atravessar grandes espaços da terra...") [19]. Mas Herolt não citou o texto do *Canon* de modo literal; ele o usou como referência, suprimindo ou acrescentando detalhes com base na sua experiência pessoal – seu trabalho de campo, poderíamos dizer. A alusão a cavalgar sobre animais desapareceu; sinônimos de Diana, tirados da tradição popular germânica, foram incluídos, não apenas pelo autor, mas igualmente por seus editores; a própria Diana foi contemplada com um exército (*cum exercitu suo*). Este último pormenor é o mais intrigante. Não consigo encontrar paralelo algum nem em textos clássicos, nem em medievais. Todavia, ele pode ser facilmente explicado no contexto do folclore europeu relacionado com as crenças da Hoste Selvagem ou da Caça Selvagem [20]. No texto de Herolt, Diana é representada como líder do exército dos mortos. Este testemunho comparativamente precoce parece dar sustentação à hipótese que formulei alhures sobre a conexão entre este nível de crenças pré-sabáticas, já registradas pelo *Canon episcopi*, e o mundo dos mortos [21]. Alguém poderia objetar, todavia, que o meu esquema de referência interpretativo coincide, numa certa medida, com o esquema de referência de inquisidores ou pregadores como Johannes Herolt. Essas pessoas não eram eruditos inocentes; eles tentavam, freqüentemente com sucesso, fazer com que os outros acreditassem que o que eles pensavam era verdade. Essa continuidade entre o testemunho e as primeiras interpretações implicaria em estarmos inevitavelmente presos na teia de categorias usada por aqueles remotos antropólogos – pregadores e inquisidores?

Essa questão ecoa, num nível mais circunscrito, a objeção extremamente cética que recordei anteriormente. Dessa forma, a crítica à "falácia referencial" perderia as suas implicações epistemológicas universais, para apontar na direção de alguns aspectos específicos do testemunho de que estou tratando. Mas até esse ceticismo moderado não parece justificado. Nós podemos testar a nossa interpretação num contexto comparativo que é muito mais amplo do que o contexto disponível aos inquisidores. Mais

---

19 Tradução utilizada: J. B. Russell, *Witchcraft in The Middle Ages*, Ithaca e Londres 1972, p. 76.

20 V., entre outros, A. Endter, *Die Sage vom wilden Jagd*, Frankfurt a. M. 1933; K. Meisen, *Die Sagem vom Wütenden Heer und Wilden Jager*, Münster i. W. 1935.

21 C. Ginzburg, Présomptions sur le sabbat, in "*Annales ESC*", 39 (1984) p. 341 sqq. V. agora *Storia notturna* cit., pp. 78-79, e *passim*.

ainda, nós podemos tirar proveito daqueles casos inestimáveis nos quais a falta de comunicação cultural entre juízes e réus permitia, bastante paradoxalmente, a emergência de um diálogo real – no sentido bakhtiniano de um choque irresolvido de vozes conflitantes. Eu citei anteriormente o caso dos *benandanti*, chamando-o de "excepcional". Ele não é único, no entanto: o esplêndido testemunho sobre as *donne di fuori* (mulheres de fora) sicilianas que Gustav Hennigsen, o folclorista dinamarquês, descobriu há alguns anos nos arquivos espanhóis, mostra que na Europa do século XVI havia outros exemplos registrados de crenças ainda não contaminadas pelos estereótipos inquisitoriais [22]. De qualquer forma, a ocorrência de um fenômeno não pode ser tomada como um sinal de sua relevância histórica. Uma leitura atenta de um número relativamente pequeno de textos, relacionados com uma crença possivelmente circunscrita, pode ser mais compensadora (penso eu) do que uma acumulação maciça de documentação repetitiva. Quaisquer que sejam as conseqüências, os historiadores das sociedades do passado não podem produzir a sua documentação, como os antropólogos fazem, como os inquisidores fazem. Mas no que diz respeito à interpretação desta documentação eles tem algo a aprender com ambos

---

22 G. Hennigsen, Sicilien: *Ett arkaiskt mönster för sabbaten*, in *Häxornas Europa (1400-1700)*, ed. por B. Ankarloo e G. Hennigsen, Lund 1987, pp. 170-190 (uma versão inglesa deste ensaio foi lida pelo autor numa conferência sobre feitiçaria feita em Estocolmo, em setembro de 1985).